CRUZADA E IGLESIA EN LA EDAD MEDIA[1]

CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ[2]

Resumen: *Este trabajo intenta mostrar una rápida panorámica de lo que supuso la cruzada en la Edad Media, desde sus inicios a finales del siglo XI hasta la constatación de su fracaso a comienzos del XIII. La imagen triunfalista que se ha proyectado sobre este fenómeno no tiene un fundamento real. En líneas generales, la cruzada no respondió a las expectativas para las que fue creada, y muy pronto evidenció sus límites. De hecho, ninguna de las que han sido calificadas como las «cinco primeras cruzadas» tuvo un balance realmente positivo, y a raíz de la quinta, la Iglesia la abandonó como vía preferente de relación con los infieles.*

Palabras clave: *cruzada; Iglesia; Edad Media; siglos XI-XIII.*

Crusade and Church in the Middle Ages

Abstract: *This paper aims to provide a quick overview of the meaning and consequences of the Crusade in the Middle Ages, from its beginnings at the end of the 11th century to the confirmation of its failure at the beginning of the 13th century. The triumphalist image that has been projected on this phenomenon has no real basis. By and large, the Crusade did not meet the expectations for which it was created, and very soon showed its limits. In fact, none of the so-called first «five Crusades» had a really positive balance, and following the fifth, the Church began to search for other ways of approaching the infidel.*

Key words: *crusade; Church; Middle Ages; 11-13th centuries.*

En septiembre de 1219 el hermano Francisco llegaba al campamento cristiano que cercaba la estratégica plaza de Damieta en el delta del Nilo. Ese cerco fue el acontecimiento más importante de la quinta cruzada; y allí había acudido el *Poverello* de Asís para intentar lo imposible, que cesara la guerra entre cristianos y musulmanes y que éstos recibieran el bautismo. Es

[1] El presente estudio forma parte del proyecto de investigación I+D *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico (ss. X-XV)*, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (referencia: HAR2016-74968-P).

[2] Catedrático de Historia Medieval de la Universidad Autónoma de Madrid. Correo electrónico: carlos.ayala@uam.es.

difícil saber si en el campamento cristiano alguien tomó en serio la iniciativa del santo que, por otra parte, era congruente con su regla. En ella, al menos en la versión inicial, la «no bulada» o no confirmada por el papa, se animaba a los «hermanos menores» a marchar a tierras del islam para convertir infieles sin eludir para ello el martirio. De todas formas, las autoridades del campamento cruzado intentaron por todos los medios disuadirlo, pero no fue posible. Ante los ojos incrédulos de los centinelas cristianos, Francisco, mínimamente acompañado por alguno de sus hermanos, y revestido con la seña de identidad de su hábito sucio y raído, se presentó ante el sultán ayyubí de Egipto, al-Kāmil, sobrino de Saladino, el conquistador de Jerusalén. El sultán era un hombre culto, inquieto intelectual y religiosamente, y que con toda probabilidad vio en el aspecto harapiento de su huésped y, sobre todo, en su ingenuo atrevimiento, la señal de la santidad que la tradición musulmana solía identificar con los locos. Lo cierto es que al-Kāmil escuchó pacientemente a Francisco, evitó que nadie pudiera hacerle ningún daño y lo devolvió al campamento cristiano con un delicado cuerno de marfil que es el único obsequio que el *Poverello* decidió aceptar de entre los muchos que le ofreció el sultán y él rechazó (Powell, 1983; Tolan, 2007).

Con independencia de otras lecturas que puedan hacerse, nos interesa rescatar esta curiosa anécdota por lo muy significativa que resulta en la historia del movimiento cruzado. Sin duda, detrás de aquella entrevista, se manifiestan los límites de ese movimiento y hasta qué punto la crítica o quizá más bien en este caso la ingenuidad eran capaces de vislumbrar alternativas para una confrontación que duraba ya 125 años y daba claras muestras de cansancio.

Pero ¿qué fue y por qué nació la cruzada? Urbano II, el papa que la «inventó», se hallaba en una situación muy comprometida cuando decidió predicarla en noviembre de 1095. Lo hizo al final de un concilio celebrado en Clermont, en el centro de Francia, y no en Roma de donde el papa estaba desterrado. De hecho, uno de sus inmediatos antecesores, el gran Gregorio VII, había muerto ya en el exilio mientras las tropas imperiales de Enrique IV ocupaban Roma e imponían en el palacio de Letrán a un papa a medida, el «antipapa» Clemente III, que no moriría hasta 1100. El conflicto venía ciertamente de atrás y se resume en lo que se ha venido en llamar «Querella de las Investiduras», en otras palabras, la pugna de un sector eclesiástico reformista, al que había pertenecido Gregorio VII y ahora pertenecía Urbano II, que, frente al emperador y los poderes laicos, reclamaba el control de nombramientos episcopales como garantía de libertad e independencia de la Iglesia. El papa se jugaba mucho en ello, se jugaba la posibilidad de defender un modelo eclesial menos contaminado por el poder político y, en

definitiva, la capacidad de control sobre el conjunto de la Cristiandad (Robinson, 1990).

Desde este punto de vista, la apuesta de Urbano II convocando el *iter* de Jerusalén —la palabra cruzada es muy posterior— era arriesgada. Si fracasaba, se haría patente que la Cristiandad no respondía al estímulo del papa «libre» de injerencias políticas, pero si triunfaba, y aparentemente así fue, Urbano II podría proclamar en voz alta que los fieles cristianos lo consideraban su líder natural frente a las pretensiones universales del emperador germánico o a su voluntad, o a la de otros poderes seculares, de mediatizar la Iglesia.

Vista así, la cruzada se nos presentaría como un mero intento de afirmación del poder papal, como un mecanismo de fortalecimiento que, pese a sus intenciones «despolitizadoras», era evidentemente político. Pero, ¿fue solo eso la cruzada? La cuestión es, desde luego, bastante más complicada y es necesario, en primer lugar, acudir a las palabras que el papa pronunció en Clermont para justificar su iniciativa. Y aquí, de entrada, nos encontramos con un problema y es que realmente no sabemos con exactitud qué es lo que pudo decir. Nos han llegado varias versiones del discurso papal, un total de cinco, algunas de testigos de la predicación, pero ni siquiera las versiones de estos coinciden entre sí. Se trata, además, de textos elaborados en los primeros años, incluso décadas, del siglo XII y, por tanto, en cualquier caso, muy posteriores no solo a la predicación del papa sino incluso al desenlace mismo de la cruzada (Flori, 2019 y 2012).

Con todo, hoy día los especialistas tienen pocas dudas acerca de, al menos, tres cuestiones sobre las que probablemente pudo construirse el discurso. La primera, la petición de ayuda de los cristianos de Oriente, una petición que ya se había producido en momentos anteriores y que también fue solicitada a Urbano II. La segunda, y en cierto modo central, la necesidad de ayudar al Cristo humillado por la profanación de su tumba y por la pérdida de unos lugares santos que habían contemplado su nacimiento, vida, muerte y resurrección; esa ayuda se debía traducir en la recuperación de Jerusalén y de toda la Tierra Santa. Y finalmente, la tercera, y también decisiva: el *iter* de Jerusalén inauguraba un camino de purificación penitencial que aseguraba a quienes estuvieran dispuestos a recorrerlo un papel protagonista en el nacimiento de un tiempo nuevo.

Detrás de estos elementos había, desde luego, cálculo político, pero había mucho más que eso. La ayuda a los cristianos orientales, después de cuarenta años de consumado el *Cisma de Oriente* que ha venido separando hasta nuestros días a católicos y ortodoxos, era una «exigencia humanitaria», o así al menos —desde luego no con esas palabras— era presentada

por el papa, pero era también un medio para recuperar la unidad de los cristianos. Ciertamente no con los criterios modernos que esa pretensión de unidad reclama hoy día, sino mediante la imposición de una identidad latina cristiano-romana que estaba tomando precisamente entonces conciencia de su propia realidad y que se mostraba avasalladoramente impositiva frente a quienes no reconocieran el liderazgo papal. No era esa, desde luego, la actitud de un «pacifismo eclesiástico», tan activo como ineficaz en su aislamiento, defendido solo veinte años antes por el cardenal Pedro Damián (Aurell, 2013, pp. 33-36).

El segundo argumento del discurso papal, el de la recuperación de Jerusalén, debió ser efectivamente su pieza fundamental. La Ciudad Santa y su entorno sacralizado por la sombra viva de Jesús de Nazaret era, en el corazón de los creyentes, algo más que un privilegiado lugar de fe; era la razón de ser del cristianismo, el centro del universo y el lugar liminar donde la gloria de Dios, entronizado en el Jerusalén celeste, se mezclaba con la realidad de los hombres en un Jerusalén terrestre que, cumplido el tiempo, y tal y como vaticinaba el Apocalipsis, vería descender sobre sí aquella gloria (Ap 21:2.10). Pero nada de eso sería posible mientras el mal mancillara con su presencia contaminadora la Ciudad Santa: los musulmanes habían profanado el sepulcro del Señor y humillaban a sus seguidores. Era preciso vengar la ofensa inferida a Cristo, y para ello el papa no dudaba en convocar a todos los creyentes, no en su propio nombre y tampoco en el de los intereses de la Iglesia, sino en el nombre mismo de Dios y de una Cristiandad ultrajada en su propio Salvador (Riley-Smith, 2012). «Dios lo quiere» fue la síntesis del llamamiento y el versículo evangélico que invitaba a tomar la cruz y a seguir a Cristo (Mt 16:25 y Lc 14:27), el banderín de enganche para un pueblo enfervorecido en el entusiasmo de quien se sentía protagonista de la historia.

Pero tomar esa cruz para marchar en pos de Cristo y limpiar Jerusalén de la impureza de sus ocupantes era un extraordinario sacrificio personal. Por eso, la marcha a la Ciudad Santa, y este fue el tercer gran argumento del discurso papal, era un ejercicio en sí mismo purificador, un peregrinaje penitencial que borraría la culpa de todos los pecados de quienes con intención recta se sumaran a la empresa. No importaba la gravedad de esos pecados porque el mal se derretiría como la cera de una vela ante la luminosa irradiación de gracia de la reliquia más eminente que cabía imaginar: el sepulcro de Cristo. De este modo, el *iter* a Jerusalén abría una vía de salvación hasta ese momento inédita.

Obviamente el papa estaba pensando en los caballeros que desde hacía décadas venían mostrando su rostro más violento en un contexto de desorden social en que las propiedades eclesiásticas eran pasto de su desatada

voracidad, mal reprimida en una sociedad feudal carente de instituciones públicas con suficiente fuerza para evitarlo. Hace años se hablaba, sin duda de forma un tanto exagerada, de la «anarquía feudal» que se apoderó del Occidente cristiano desde que las estructuras del Imperio carolingio se disolvieron en un clima de violenta descomposición que alcanzó hasta el mismo siglo XI (Flori, 2003, pp. 59-98; Barthélemy, 2005). En aquel momento la Iglesia impuso fórmulas de contención de esa violencia en forma de iniciativas pacificadoras como la «Tregua de Dios», un paréntesis sagrado que, entre el atardecer del miércoles y el amanecer del lunes, impedía tomar las armas bajo pena de excomunión. De este modo, los *milites diaboli*, como despectivamente les calificaba la propaganda eclesiástica, cesaban en su actividad homicida, o al menos debían hacerlo, santificando de este modo los días de la pasión de Cristo. De alguna manera, la nueva experiencia penitencial que se abría a los ojos de los caballeros, la cruzada, se presentaba como una gran «Tregua de Dios» que redirigiría su insaciable apetito de violencia hacia un fin justo y santo que podía convertirles en *milites Christi*. Si se operaba el milagro, y el milagro consistía en el alumbramiento de un tiempo nuevo regido por los valores de la Iglesia, el papa pasaría a ser considerado, con justo título, líder indiscutible de la Cristiandad.

Pero aludir al alumbramiento de un tiempo nuevo con Jerusalén como telón de fondo podía resultar, cuanto menos, ambiguo. ¿El nuevo mundo sería el resultado de la purificación de la Ciudad Santa que antecede, según el Apocalipsis, al descenso sobre ella de la Jerusalén celeste? Y si era así, ¿cabía esperar que la destrucción del Anticristo, que no era otra cosa que la personificación de los profanadores de la tumba de Cristo, daría paso al tiempo final en que el juicio de Dios pondría término a la historia? Para los pobres y menesterosos que nada tenían que perder, y a quienes también iba dirigido el mensaje papal de Clermont, era muy tentador pensar de este modo. ¿No eran ellos, los pobres, los preferidos de Dios, los destinados a facilitar su advenimiento, y con él la reimposición de un orden justo que hasta entonces se les había negado?

Aunque los datos no siempre se nos muestran con claridad, sabemos que surgieron muy pronto líderes populares, más o menos visionarios, capaces de atraer auténticas masas de campesinos y trabajadores empobrecidos dispuestos a dejarse convencer. Muchos procedían del noreste de Francia y del oeste de Alemania, zonas especialmente castigadas por sequías y hambrunas en los años que precedieron a 1095. Uno de esos líderes, tocado por un carisma muy especial, fue Pedro el Ermitaño, natural de Amiens, un hombre austero que nunca comía carne ni pan y que se desplazaba en un asno al que sus seguidores le arrancaban pelos para guardarlos como reliquias.

Decía haber peregrinado a Jerusalén y haber allí recibido el encargo divino de limpiar los Santos Lugares de la presencia sacrílega de los paganos. No conocemos bien su discurso, pero todo apunta a connotaciones mesiánicas; a fin de cuentas, el mesianismo es una doctrina de esperanza, que venía a asociar la posesión de Jerusalén con la idea de justicia, salud y felicidad. *En Jerusalén seréis consolados*, leemos en el Tritoisaías (Is 66: 13b), de modo que el «tiempo nuevo» que anunciaba el papa en su discurso bien podría ser el de la venganza de Dios contra los opresores de los pobres. Este mesianismo de contenido descarnadamente social se identificaba con otra categoría apocalíptica, la del milenio, que despojada también de toda explicación alegórica, traía a la conciencia heterodoxa de no pocos marginados, la idea de un tiempo meta-histórico previo al Juicio Final, en el que los pobres y oprimidos reinarían con Cristo desde la Ciudad Santa (Flori, 2006).

Jerusalén era capaz de evocar todo esto y mucho más. Lo cierto es que la que conocemos como «cruzada popular» se puso en marcha antes —marzo de 1096— que la «oficial» de los caballeros, y movilizó por tierra —desde Colonia a Constantinopla tardaron cerca de cuatro meses— una enorme cantidad de personas, en torno a 20.000. No falta algún cronista de la primera cruzada como Alberto de Aquisgrán —su obra data de en torno a 1108—, que consideraría este movimiento como el auténtico precursor de la cruzada y el que realmente obligó al papa a ponerla en marcha. Aunque se trate de una información exagerada, resulta patente la importancia del movimiento popular que una observadora como la princesa Anna Comneno, hija del emperador bizantino Alejo I, consideró como la única cruzada en su *Alexiada*, la monumental biografía en torno a la figura de su padre que nos ha legado (Díaz Rolando, 1989).

Los seguidores de Pedro el Ermitaño estaban convencidos de que la misión salvífica cargada de connotaciones mesiánico-milenaristas que protagonizaban, no sería posible si no se contribuía decisivamente a eliminar los obstáculos que se oponían a ella: los infieles que abominaban del nombre de Cristo, y en primer lugar, los judíos, que le habían vendido y que, en la conciencia popular, colaboraban con los musulmanes en su ofensiva contra los cristianos. Solo en los meses de mayo y junio de 1096 desaparecieron entre cuatro y ocho mil judíos, especialmente en las grandes ciudades renanas de donde seguían partiendo oleadas de cruzados populares. Esa violencia se mantuvo a lo largo del corto desarrollo de esta cruzada, prácticamente liquidada por los turcos antes de que finalizara el año 1096. Pues bien, fuera ya del control del propio Pedro el Ermitaño, que abandonó a los suyos huyendo a Constantinopla antes del desastre final, quedaron partidas de harapientos cruzados, los llamados *tafures*, palabra de origen sirio-palestino que parece

traducir «vagabundos», cuyos episodios se mezclan con la leyenda en narraciones de violencia inusitada, incluidos episodios de canibalismo. Aunque, despreciados por los caballeros cruzados y temidos por los turcos, parece que fueron útiles por su temeroso valor y su fiereza. Obedecían a un líder, el «rey Tafur», un personaje semi-legendario a quien algunas crónicas identificaban con un caballero normando que había perdido todos sus bienes.

Pero al margen de esta explosión de violento fervor generado por la desesperación de los pobres y también por las ambigüedades del discurso papal de Clermont, la «cruzada oficial», la de los caballeros, acabó de cumplir sus objetivos cuando en julio de 1099 se hacía con el control de Jerusalén, no sin un innecesario derroche de violencia —también en este caso— que marcaría la conciencia de los cronistas cristianos de la cruzada y mucho más aún la de los observadores musulmanes (Albarrán, 2017, pp. 53-55).

Pero, ¿qué significado tiene para nosotros ese «cumplimiento de objetivos»? La primera cruzada, vista en perspectiva, y pese a que Jerusalén fue conquistada y los contingentes franco-normandos que la protagonizaron fueron capaces de crear un reino y tres grandes principados, no puede decirse que hubiera constituido un gran éxito. Dejemos a un lado si realmente fue necesaria, o en otras palabras, si las condiciones de las comunidades cristianas orientales y de los peregrinos occidentales que acudían a visitar los Santos Lugares habían empeorado en los últimos tiempos lo suficiente como para justificar la reparación de un supuesto agravio inferido a Cristo más de cuatro siglos y medio antes. Ciertamente parece que el momento escogido no obedeció a otros criterios que a los relacionados con los intereses estratégicos del pontificado. De hecho, y ello explica la tardanza en la respuesta dada a la agresión cruzada, el mundo islámico se hallaba entonces extraordinariamente dividido y la Palestina histórica era, en vísperas de la toma cristiana de Jerusalén, el escenario de una feroz pugna entre los turcos selyuquíes de orientación sunní y los fatimíes egipcios shiíes que pugnaban por la hegemonía en la zona.

Con independencia de esta realidad, lo cierto es que las expectativas papales no se cumplieron, y el «nuevo tiempo», que Urbano II sin duda interpretaba como el de su indiscutible liderazgo sobre el conjunto de la Cristiandad, no acabó de llegar. Es más, la precariedad de la presencia franco-latina en Tierra Santa obligó a convertir «la cruzada», concebida como única y definitiva, en una sucesión de expediciones que nos ha llevado a utilizar el plural «cruzadas» para referirnos al fenómeno iniciado en 1099.

Como ocurre con todos los movimientos más o menos espontáneos que estallan con brío en un determinado momento pero que, contra todo pronóstico, no agotan su ciclo en un tiempo razonablemente corto, la cruzada

acabó institucionalizándose. Lo que había nacido del voluntarismo de un papa con dificultades y, sobre todo, del entusiasmo de una masa de fieles cristianos, más o menos preparados, pero que en su mayoría creían sinceramente en la oportunidad única que se les presentaba para redimir sus pecados contribuyendo, además, a materializar los planes de Dios, acabó cristalizando en un conjunto de instituciones que permitirían la continuidad de la cruzada.

Una de las primeras en nacer, y desde luego de las más sorprendentes, fue la orden militar del Temple. Cuando una buena conocedora de la institución, la profesora Simonetta Cerrini, se refiere a este nacimiento como «la revolución de los templarios», quiere subrayar el carácter radicalmente novedoso para la historia y tradición de la Iglesia de una congregación religiosa cuyo carisma era el del combate armado (Cerrini, 2007)[3]. Incluso en los días en que el pontificado creyó necesario desvincular guerra y pecado ofreciendo a los antiguos *milites diaboli* un *iter* de salvación que, a través del combate material, les convirtiera en *milites Christi* –un término hasta entonces reservado únicamente a clérigos y religiosos-, ni se le pasó por la mente a los responsables de la Iglesia que un hombre consagrado mediante votos solemnes pudiera nunca empuñar un arma. Incluso Urbano II había prohibido taxativamente a clérigos y monjes participar en la cruzada desempeñando funciones que no fueran estrictamente espirituales.

¿Qué ocurrió para que en 1120 se propusiera en el concilio de Nablus, con la bendición del patriarca latino de Jerusalén, la puesta en marcha del proyecto templario, y que solo diez años después, en el concilio de Troyes de 1129, los hermanos de la nueva orden religioso-militar contaran con una regla oficialmente aprobada por la Iglesia? No es fácil responder a esta pregunta, pero las claves para hacerlo nos las proporciona el fracaso que la estrategia de la Iglesia sufrió al conocerse el limitado alcance de la victoriosa conquista de Jerusalén. Fue precisamente a raíz de entonces, en los primeros años del siglo XII cuando en medios eclesiales surge una noción inédita hasta entonces, la de *Iglesia militante*[4]. Era un momento tenso en que los líderes eclesiales seguían sintiéndose amenazados. La cruzada no había sido

[3] Sobre el tema de la orden del Temple, sujeto a tantas valoraciones ajenas al mundo académico, véase, además de la obra ya citada: Demurger, 1986 y 2005; Barber, 2001; Nicholson, 2006.

[4] Juan de Salisbury y Pedro *Manducator* son los autores a los que tradicionalmente se asocia el origen de la expresión, cuyo vínculo con el movimiento cruzado nadie pone en duda. Aunque ese origen se situaría por tanto ya a mediados del siglo XII, estimamos que su concepción pudo ser un poco anterior. Congar, 1976, pp. 97-98; Thouzellier, 1965, pp. 1407-1424; Bourgeois – Sesboüé – Tihon, 1996, p. 333.

la panacea o solución final y transformadora que hubiera permitido resolver todos los problemas planteados a la Iglesia, y por ello se hacía apremiante la necesidad de mantener viva la antorcha de la fe frente a enemigos que no desaparecían. Pues bien, todo ello generó en la Iglesia una auto-comprensión militante: únicamente el compromiso activo de todos los fieles sería capaz de hacer frente a quienes amenazaban la Iglesia. Ese compromiso activo o militancia era ajeno a la visión pasiva de un peregrinaje que espera, en medio de las turbulencias del mundo, el paso a la *Iglesia triunfante* de la otra vida. A ella se accedería, ciertamente, pero no sin trabajo en esta vida, el derivado de un activo compromiso en defensa de los amenazados valores de la Iglesia.

Ese compromiso se podía entender de muchas maneras. El monacato tradicional lo percibió como una nueva forma de espiritualidad proyectada al mundo, y de esa convicción nació el Císter. La tradición religiosa apostólico-agustiniana lo asumió dinamizando resortes como la predicación, y de ahí surgieron los premonstratenses. Algunos caballeros laicos lo que hicieron es intensificar su participación y presencia en la cruzada, que era ya claramente una actividad permanente y a largo plazo. Pues bien, entre estos caballeros laicos, algunos pensaron que la manera de contribuir más eficazmente a hacer realidad la *Iglesia militante* era transformando un voto temporal de cruzado en otros permanentes, convirtiendo la cruzada en una dedicación. Ahora bien, los votos permanentes son los religiosos. Por ello, estos laicos, los primitivos templarios, asumieron votos religiosos que por vez primera se asociaban a una actividad bélica. Era una manera literal y descarnada de entender la militancia eclesiástica, pero es en esta lógica en la que hay que situar el nacimiento de la primera de las órdenes militares de la historia de la Iglesia. Poco después surgirían otras, pero el camino ya estaba abierto porque la Iglesia, no sin reticencias y algunas graves, había hecho volar el último dique que separaba el ejercicio de la violencia de la práctica de una espiritualidad cristiana que aspiraba a la perfección. Ciertamente no hubo consenso, y especialmente no lo hubo en los sectores monásticos que seguirían manteniendo que la pureza de la vida espiritual era radicalmente incompatible con el derramamiento de sangre. Fue necesario que un monje de acreditado prestigio en toda la Cristiandad, el abad Bernardo de Claraval, fuera el encargado de legitimar el carisma de los templarios a través de un tratado, *El Elogio de la Nueva Caballería*, que probablemente no ha sido siempre interpretado de modo correcto: san Bernardo justificó la existencia del Temple, pero jamás identificó a sus miembros con verdaderos monjes (Ayala, 2010 y 2012).

Es así como la Iglesia se hizo con un nuevo instrumento para mantener viva la cruzada, pero su institucionalización requería de muchas más herramientas. Algunas ya pergeñadas por el propio Urbano II, se fueron perfeccionando en las décadas inmediatamente posteriores a la toma de Jerusalén. Se trata en general de medidas jurídicas de protección e incentivación para quienes emprendían el *iter* a Tierra Santa, medidas que en su desarrollo canónico acabarán de asimilar la figura del cruzado con la del peregrino obteniendo, así, el amparo eclesiástico para familia y bienes mientras durase su ausencia; o medidas que, incluso, llegarían a la suspensión temporal de plazos de deuda e intereses, siempre que la marcha a la cruzada no fuera una excusa para el impago. La propia formalización del voto cruzado es algo que no podemos documentar hasta avanzado el siglo XII, aunque no cabe duda de que ese compromiso, sagrado y por tanto inviolable, debía ser ya una realidad, seguramente libre de formulismos canónicos, desde que se puso en marcha la primera cruzada. Pero si una herramienta incentivadora se fue poco a poco perfeccionando hasta constituir en cierto modo la esencia misma de la movilización cruzada, esta fue la concesión de indulgencias.

Por supuesto que Urbano II ya predicó indulgencias, pero la complejidad teológica de esta figura canónica solo se pudo ir perfilando en todos sus elementos hasta adoptar su casi definitiva caracterización a lo largo del siglo XII. Así ocurrió, por ejemplo, con la distinción fundamental entre culpa y pena temporal; ambas son consecuencia del pecado, pero mientras la culpa desaparece con la absolución sacramental, la pena temporal que tiene reflejo tanto en esta vida como en la futura, es el objeto de tratamiento de la indulgencia. Naturalmente también la concreción doctrinal sobre el Purgatorio como un lugar específico y localizable en donde las almas satisfacían la pena temporal *post mortem*, es otro elemento que, a lo largo del siglo XII, permitió aquilatar con más seguridad el complejo tema de las indulgencias, una cuestión esta que, debidamente controlada por la Iglesia, le confería un extraordinario poder traducido en estímulo cara al mantenimiento de la cruzada, y es que con esta interesante figura los pecados confesados y perdonados de quienes participaran o simplemente colaboraran con la cruzada podían ver sus efectos en clave de pena temporal directamente eliminados o al menos seriamente acortados (Bysted, 2014).

Pues bien, toda esta implementación de herramientas nuevas o perfeccionadas que venían a institucionalizar la cruzada y a proclamar su instalación en el horizonte canónico de la Iglesia, fue decisiva cuando, a raíz de la caída de Edesa en manos de los turcos en diciembre de 1144, el papa Eugenio III se vio obligado a poner en marcha la segunda cruzada.

La segunda cruzada sirvió para cristalizar tendencias e inaugurar nuevas perspectivas. La bula de convocatoria, la *Quantum praedecessores* (1146), serviría de modelo para las movilizaciones posteriores, y en ella está muy presente la vigorosa personalidad de san Bernardo, a quien ya nos hemos referido. El fundador y abad de Claraval había ingresado con poco más de veinte años en la nueva orden cisterciense. Se habla de él como la cúspide de la mística monástica, pero en realidad fue un asceta decididamente comprometido con el espíritu de la *Iglesia militante*. Su discípulo, el papa cisterciense Eugenio III, le encargó la predicación de la cruzada, y Bernardo se entregó con pasión a su cometido.

Ambos, papa y abad, quisieron hacer de esta nueva operación cristiana el signo de un cambio decisivo: la cruzada seguía teniendo como objetivo primordial la liberación de Tierra Santa, pero debía llevarse al mismo tiempo a cualquier rincón de la Cristiandad donde la Iglesia viera amenazados sus intereses. La segunda cruzada, por vez primera se plantea como una acción coordinada en tres frentes: el tradicional de Siria, el de la Península Ibérica y del territorio eslavo situado al este del Elba. Varias cartas de san Bernardo del medio millar de las conservadas (Monjes, 1990: nº 363, 457 y 458) contienen auténticas predicaciones que desarrollan el contenido de *Quantum praedecessores*. Los paralelos entre los textos bernardianos y la bula son más que significativos. El discurso del abad se articula en torno a tres ideas fundamentales. La primera es que Cristo ha comenzado a perder su tierra por culpa de los pecados de los cristianos, y si no se ponía remedio a ello, Jerusalén peligraría y con ella el «mismísimo sagrario de la religión cristiana». Obviamente, y es ésta la segunda de las reflexiones bernardianas, Dios podría evitar este desastre con su sola palabra, pero en cambio, y como manifestación de su amor, prefiere simular que necesita del hombre para, de este modo, ofrecerle una vía de salvación; da, por tanto, a los pecadores la oportunidad de recibir el perdón como premio a sus servicios. Pero ese perdón, que conecta con una ya bien elaborada doctrina de la indulgencia, exigía actitudes y comportamientos que pudieran corresponderse con la inmensa misericordia de Dios, y en esta realidad se centra el tercero de los argumentos bernardianos.

El abad lo focaliza en un tema importante, el del respeto a los judíos, que, con motivo de la cruzada del papa Urbano, habían sido objeto de todo tipo de tropelías. El razonamiento de Bernardo resulta en cualquier caso llamativo. Para él los judíos son de una extraordinaria utilidad para los cristianos porque su culpa no hace sino recordarnos nuestra redención; a fin de cuentas, al haber matado a Cristo, han sido y siguen siendo instrumentos de nuestra salvación. Además, destruirlos es empujar a los cristianos a la

práctica de la usura, una práctica a todas luces condenable. Y en este sentido no hay que preocuparse por los judíos porque a ellos Dios les ha prometido la salvación en vísperas del Juicio, momento en el que tendrá lugar su conversión. Hasta entonces no hay mayor problema en que pequen ellos, si de este modo puede evitarse que lo hagan los cristianos. Eso sí, a cambio de respetarles, los judíos estaban obligados a condonar la usura a la que pudieran tener sometidos a los fieles que partían en peregrinaje armado.

No era esta la única prevención adoptada por los responsables de la nueva cruzada para evitar la ineficacia en que habían derivado algunos de los excesos cometidos en la anterior. La disciplina y la necesidad de mantener la firmeza frente a predicadores falsos o líderes impostados, era también ahora una exigencia que debía evitar la aparición de figuras tan nocivas como Pedro el Ermitaño. Todo, sin duda, se preparó a conciencia, incluso en la recámara de algunas mentes proclives a la sensibilidad apocalíptica, cabía contar con potenciales aliados enviados por la Providencia y dispuestos a echar una mano en caso de dificultad. Es esta una perspectiva desde la que quizá convenga entender el nacimiento de un mito llamado a tener una muy larga pervivencia, el del Preste Juan.

La primera noticia que tenemos de este personaje, que contaba con la doble condición de rey y sacerdote, data de 1145. El Occidente vive la experiencia traumática de la caída de Edesa a manos de los turcos. Fue una experiencia dura, porque por vez primera los cristianos fueron realmente conscientes de hasta qué punto era frágil su presencia en Tierra Santa. Nada menos que uno de los estados cruzados, el primero en ser creado, el condado de Edesa, era destruido por una reacción islámica que empezaba a materializarse en forma de un *yihad* agresivo. Fue un año después del acontecimiento cuando el obispo Otón de Freising, otro cisterciense que acompañaría a los contingentes cruzados liderados por su medio hermano, el rey alemán Conrado III, recoge la primera información que nos ha llegado del Preste Juan. La encontramos en su obra más importante, *Crónica o Historia de las Dos Ciudades*, un recorrido por el desarrollo histórico de la Iglesia en el que se alude a los cuatro reinos del libro de Daniel, y en el que, en su última parte se introduce un ensayo sobre el fin del mundo; el relato del Preste Juan está justamente antes de este ensayo.

Otón de Freising comenta que, en aquel año de 1145, que era también el de la conclusión de su obra, había conocido en la corte papal de Viterbo a un obispo procedente del principado cruzado de Antioquía de nombre Hugo y que se hallaba al frente de diócesis de Jabala, la antigua ciudad de Biblos. Había venido a Occidente a recabar la ayuda de sus reyes para intentar paliar los desastrosos efectos de la caída de Edesa a manos de los turcos solo

un año antes. Pues bien, según su testimonio, hacía unos pocos años que un tal Juan, rey y sacerdote, que habitaba en el extremo oriente, más allá de Persia y Armenia, y que era cristiano de confesión nestoriana, hizo la guerra y venció a los dos reyes hermanos que gobernaban sobre persas y medos, los llamados Samiardos. Tras la victoria parece que Juan estaba dispuesto a prestar su ayuda a la Iglesia de Jerusalén, pero cuando en su marcha al oeste llegó al Tigris, se dio cuenta de que no tenía embarcaciones apropiadas para pasar el río, y se retiró hacia el norte con la esperanza de pasarlo por la zona donde le habían informado que se helaba. Allí permaneció algunos años en vano, porque el río no se congelaba y decidió entonces volver a sus bases. La narración del obispo de Jabala concluía diciendo que Juan era descendiente de los magos a los que aludía el evangelio de Mateo, y que gobernaba sobre las mismas tierras que ellos lo habían hecho.

Este es el origen de la mítica historia del Preste Juan, una historia llamada a tener un larguísimo recorrido cronológico y legendario, y que ya antes de que acabara el siglo XII se enriquecería con relatos maravillosos acerca de aquel extraordinario personaje que reinaba sobre las Indias, en su momento evangelizadas por el apóstol Santo Tomás, una tierra cercana al Paraíso terrenal, situada en el confín del mundo y bendecida por la riqueza y la prosperidad de sus súbditos[5]. La cruzada daba paso así a la increíble esperanza en un aliado providencial, titular de un reino mesiánico capaz de ayudar a sus correligionarios occidentales en apuros. De hecho, no sería esta la última aparición de este extraordinario personaje en momentos de serias dificultades para los cruzados.

Pero lo cierto es que ni el Preste Juan, ni las encendidas prédicas de san Bernardo, ni una expedición preparada con minuciosidad, fueron capaces de evitar el desastre en que se tradujo la segunda cruzada. Desastre, al menos, en lo que se refiere a Tierra Santa, porque en la Península Ibérica entre 1147 y 1148, en el marco de la cruzada, Lisboa, Almería y Tortosa cayeron en poder de los cristianos en pugna con un Imperio almorávide ya prácticamente descompuesto. Pero los éxitos en Hispania, un territorio del que san Bernardo apenas se había preocupado, no tienen correlato ni en el Báltico ni mucho menos en Ultramar. Si algo fue capaz de evidenciar la segunda cruzada en su principal escenario sirio-palestino fue la desunión de los cristianos en una dinámica que, a medio plazo, se mostraría letal para su causa. Desunión entre cruzados y cristianos bizantinos que se echaban mutuamente en cara sus deslealtades y su escasa voluntad de cooperación. Pero

[5] Sobre este apasionante tema véanse los importantes trabajos reunidos en el libro colectivo: Beckingham – Hamilton, 1996. Prácticamente toda la información documental sobre la cuestión ha sido reunida por Brewer, 2015.

desunión, sobre todo, entre los propios cruzados cuyos puntos de vista sobre el tratamiento de la guerra y sus actitudes hacia el enemigo musulmán eran muy distintos. Si esos puntos de vista y actitudes provenían de los cristianos ya afincados en Palestina, la perspectiva era posibilista e inclinada a la negociación, pero si, en cambio, tenían su origen en los cruzados recién llegados a Ultramar, desconocedores del terreno y de las complejidades de su realidad social, la inclinación era siempre a realizar gestos heroicos desde una violencia sin matices que reportara gloria y, a ser posible, riqueza material.

Lo cierto es que se eligieron mal los objetivos y se ejecutaron aún peor. Edesa no se recuperó y los cruzados no fueron capaces de hacerse con el control de Damasco que habían elegido como objetivo alternativo. Si algo consiguió la segunda cruzada fue desmoralizar a los cristianos e insuflar una extraordinaria fuerza en sus enemigos musulmanes. De hecho, las nefastas consecuencias que trajo consigo la cruzada constituyeron una de las claves —ciertamente no la única— que explican la reacción «yihadista» que experimentó el islam sirio, reunificado bajo el liderazgo del turco Nūr al-Dīn, *Luz de la Religión* (1146-1174), el hijo del conquistador de Edesa. Sus acciones contra los cristianos, que le acreditaron como un auténtico *muŷāhid* («el que practica el *yihad*»), hicieron que «el corazón de la gran Roma palpitase aceleradamente», según sus aduladores cortesanos (Albarrán, 2017, p. 98). Durante su gobierno, además, se produce la descomposición del califato fatimí de Egipto, y la lucha de facciones que estalla para controlarlo, le permitieron intervenir en El Cairo e imponer su autoridad en el territorio. Al poder sobre una Siria unificada añadía el ahora ejercido sobre Egipto, e incluso sobre la costa arábiga del Mar Rojo que le permitió incluso mantener bajo su control las ciudades santas de Medina y La Meca. Después de la conquista cristiana de Jerusalén, nunca un líder islámico había mostrado la fuerza de tan imponente poderío, y desde luego no lo había hecho con el innegociable objetivo que ahora se había marcado Nūr al-Dīn, el de la recuperación de Jerusalén. Los cristianos debían tener claro a partir de ahora que su expulsión de la Ciudad Santa y de todo *al-Sāhil*, la tierra santa de la costa palestina, era una cuestión de muy poco tiempo.

El papa Alejandro III, el gran canonista Rolando Bandinelli, sí fue desde luego consciente de la alarmante situación que se estaba planteando en Ultramar. Pese a las inmensas dificultades de su pontificado, debilitado durante muchos años por el cisma que el emperador alemán Federico *Barbarroja* sostenía frente a él mediante un candidato alternativo al trono de san Pedro, el papa convocaba en 1165 a los príncipes cristianos a emprender la cruzada aludiendo al peligro flagrante en que se hallaba el principado de Antioquía y la propia ciudad de Jerusalén. En 1169 el llamamiento fue reiterado, y

más adelante, cuando la posición de liderazgo de Alejandro III vuelva a ser una realidad acreditada en el conjunto de la Cristiandad a raíz de la celebración del III concilio de Letrán, la convocatoria se repite en 1181 ante los «siniestros rumores» que llegaban de Jerusalén (Migne, 1855, cols. 384-386; pp. 599-601 y 1294-1296; Foreville, 1972, pp. 190-192; Fonnesberg-Schmidt, 2012, pp. 342-355).

Esos siniestros rumores mucho tenían que ver con el protagonismo adquirido por Saladino en el escenario de la contra-cruzada. Era un kurdo, miembro de una familia guerrera, la de los ayyubíes, que había servido a Nūr al-Dīn, y que, con su anuencia se hizo con el control del gobierno de Egipto a raíz de la descomposición del califato fatimí. La muerte de Nūr al-Dīn en 1174, convirtió a Saladino en el dueño efectivo de Egipto, y desde allí consiguió volver a reunificar el islam del Próximo Oriente bajo su decidido liderazgo yihadista. Su indisimulada presión sobre los estados cristianos se acentuó y en Jerusalén se temía lo peor. La situación era tan tensa que alguna orden religiosa, tan acreditada en su carisma asistencial como la del Hospital de Jerusalén, decidió por entonces acelerar un proceso de militarización al que apuntaba desde hacía algunos años, y que sigue siendo hoy día objeto de discusión entre los especialistas.

Los orígenes pre-cruzados de la orden del Hospital de San Juan de Jerusalén se hallan asociados a la existencia desde poco antes de la toma de Jerusalén de un complejo monástico benedictino de origen italiano, erigido al lado de la iglesia del Santo Sepulcro y constituido por dos conventos, uno masculino —Santa María la Latina— y otro femenino –Santa María Magdalena-, y un hospital de peregrinos dedicado a san Juan *el Limosnero*, un caritativo patriarca alejandrino del siglo VII. A raíz de la toma de Jerusalén, el hospital asumió un creciente protagonismo sobre el resto del complejo, y en consonancia con ello transformó su humilde advocación originaria por la de un santo clave en la hagiografía cristiana como es la del profeta san Juan Bautista. En 1113 el papa Pascual II había normalizado canónicamente su ya reconocida misión a favor de pobres, peregrinos y enfermos. Sin duda, a partir de la constitución de la orden del Temple, pudo existir una cierta tensión militarizadora, pero la redacción de la regla hospitalaria confirmada por el papa Eugenio III en 1153 no alude para nada a la adquisición de un nuevo carisma bélico y sí insiste en el originario carisma asistencial. Sería avanzada la segunda mitad del siglo XII, tras el impacto de la caída de Edesa y la creciente presión sobre la integridad territorial del resto de los estados cruzados, cuando el largo y difícil proceso de adaptación a una nueva vocación militar fue intensificándose. El argumento último aparecía cada vez con mayor claridad: el servicio a los «señores enfermos», pobres

y marginados, que es servicio a Cristo, exigía, en tierras de infieles o muy cerca de su frontera, la legítima defensa armada. Las vacilaciones debieron ser muchas, pero la amenazadora realidad de la región, unida nuevamente a una interpretación literalista del concepto de *Iglesia militante*, la que había estado en la base de la constitución del Temple, hicieron el resto, y lo hicieron con tal intensidad que hacia 1180 el papa Alejandro III se veía obligado a recordar al maestre de la nueva orden militar que la naturaleza originaria de la institución era asistencial y que ese debía ser el principal cometido de sus miembros; la utilización de las armas, en cambio, debía ser un recurso excepcional (Forey, 1984; García-Guijarro, 1995, pp. 142-148; y 1999).

La actitud preventiva de la Iglesia y de sus instituciones frente al peligro que se cernía sobre la presencia cristiana en Tierra Santa, pareció ser ajena a las autoridades del reino de Jerusalén. La brecha entre «cruzados nativos» y «cruzados advenedizos», en buena medida provocada por los desastrosos efectos de la segunda cruzada, era cada vez más infranqueable y se tradujo en auténticas actitudes de desprecio y deslealtad entre quienes debían haber cerrado filas frente al patente peligro que representaba Saladino. Los propios reyes de Jerusalén no supieron estar a la altura. Ni siquiera aquellos que como Amalrico I (1162-1174) nos son presentados como hombres cultos y bien preparados, especialmente sensibles a la cultura y a la reflexión sobre temas de trascendencia religiosa. El cronista Guillermo de Tiro, un consejero muy próximo al monarca, preceptor de su hijo y más tarde arzobispo y canciller del reino, nos trasmite una anécdota muy significativa acerca de las aptitudes intelectuales del rey, y es que en cierta ocasión le planteó si había posibilidad de acercarse con argumentos racionales y evidentes al problema de la resurrección, central en el discurso de la fe cristiana (Huygens, 1986: lib. XIX, § 3, 867-868). Pues bien, no muchos años antes de la ofensiva de Saladino, un hombre como él no tuvo inconveniente en enfrentarse al brazo armado más poderoso del reino, la orden del Temple; llegó a ejecutar a doce freires templarios acusados de traición y a ordenar algún tiempo después la detención de otro freire contra la voluntad de su maestre. No era ciertamente una política prudente minar la lealtad y la moral de un decisivo cuerpo armado en momentos tan delicados como aquellos.

Las tensas contradicciones en el reino de Jerusalén y el resto de los estados cruzados no hicieron sino incrementarse en el contexto de la inevitable debilidad del reinado de un joven leproso convertido en rey Balduino IV, ahora sí en vísperas de la ofensiva de Saladino. El enfrentamiento entre los partidos cortesanos acabó con la subida al trono de uno de esos «cruzados advenedizos» que despreciaban a los musulmanes no menos que a sus propios correligionarios nativos de Ultramar que despectivamente eran

llamados *poulains* o «potrillos». Fueron las provocaciones e inexperiencia de ese nuevo rey, Guido de Lusignan, lo que facilitó sobremanera la derrota de Hattin en tierras de Galilea, en julio de 1187, que poco después permitiría a los musulmanes de Saladino hacerse con el control de la Ciudad Santa de Jerusalén y de buena parte de su reino.

Hattin no solo representa un desastre militar sin precedentes, fruto del cual el ejército cruzado fue literalmente desecho, el reino de Jerusalén descabezado por el cautiverio de su titular y las órdenes militares, sus defensoras, prácticamente barridas; fue, sobre todo, la constatación de una frustrante realidad, la de que el movimiento cruzado había fracasado. La fuerza simbólica de la «Vera Cruz», que presidía todos los enfrentamientos decisivos en que intervenía el rey de Jerusalén, desapareció con la materialidad de la reliquia, arrebatada por los musulmanes como preciado botín. Se dice que el papa Urbano III murió de pena al enterarse del desastre sufrido por los cristianos. El proyecto teocrático y triunfalista iniciado por Urbano II naufragaba apenas un siglo después de iniciarse.

La más que traumática caída de Jerusalén trae consigo efectos complejos y de índole muy diversa que, de alguna manera, preparan la definitiva «desnaturalización» del fenómeno mismo de la cruzada. Conviene aquí señalar, por su particular interés, tres de esos efectos. Del contenido de las bulas papales de Gregorio VIII y Clemente III que, haciéndose eco del desastre, pretendieron una nueva movilización de la Cristiandad en forma de cruzada, la conocida como tercera, se desprende una consciente dramatización que sitúa el pecado en el centro de todas las responsabilidades. Obviamente no era un tema nuevo el de la teologización del mal sobre la base explicativa del pecado cometido por quienes ahora sufrían sus efectos. Esta visión deuteronomista de la cuestión estuvo presente en el escenario cruzado desde un primer momento, pero ahora es obvio que se radicalizaban sus perfiles. Lo que había caído en manos de los musulmanes era la misma ciudad santa de Jerusalén, y lo que ahora peligraba era la propia presencia cristiana en la zona, y ello estaba siendo permitido por Dios por razones que solo podían leerse en clave punitiva. El efecto de ello es que un sentimiento de culpa sin precedentes de instaló en la conciencia de no pocos cristianos y naturalmente en la de los dirigentes de la Iglesia, y de ese sentimiento brotaría a medio plazo y con muy renovados bríos la vena escatológico-apocalíptica que, en parte, había venido informando al movimiento cruzado desde su inicio. Veremos pronto cómo se manifiesta y en qué medida esas manifestaciones rozan o incurren directamente en expresiones de heterodoxia incompatibles con el ideario doctrinal, ortodoxo y teocrático del pontificado que en su momento puso en marcha la cruzada. Este fue el primer gran efecto de la caída

de Jerusalén, que se evidenciará con contundencia cuando a comienzos del siglo XIII se siga constatando la ineficacia de la cruzada.

Por ahora se constaba ya un segundo efecto de planteamiento radicalmente distinto al anterior. Y es que la frustración se tradujo también en un sentido muy distinto del anterior, el del frío cálculo económico que posibilitara alcanzar objetivos con realismo o, al menos, mitigar los desastrosos efectos negativos de la situación creada. El espiritualismo exacerbado del sentimiento de culpa al que hemos aludido hace un momento, se transforma, desde esta nueva perspectiva, en cálculo económico. Pensemos, por ejemplo, en el famoso «diezmo de Saladino». A comienzos de 1188 el rey Enrique II de Inglaterra convocaba dos reuniones extraordinarias de su curia para recabar un nuevo impuesto con destino a la cruzada; consistía en el pago de la décima parte de rentas y bienes muebles de todos aquellos súbditos que no se movilizaran personalmente con destino a Ultramar. El carácter universal del nuevo impuesto o «diezmo de Saladino», como se llamó popularmente, y las circunstancias de su implementación en asambleas políticas de amplia representación, sugieren el nacimiento de un nuevo modelo de fiscalidad que los demás reyes de Occidente no tardarían en imitar. Desde luego lo hizo también, no sin notables resistencias, el rey de Francia Felipe II Augusto en sus correspondientes dominios. Así pues, la cruzada, o mejor el fracaso de la cruzada, abría nuevas perspectivas de institucionalización política y, sobre todo, de perfeccionamiento en los mecanismos de recaudación tributaria (Cerda, 2008) que, obviamente, no eran las finalidades naturales del movimiento pontificio que puso en marcha Urbano II. En cualquier caso, la apertura de resquicios para el enriquecimiento económico no fue algo que pasaran por alto las repúblicas italianas, desde un principio, por su vocación naval, comprometidas con la cruzada y su planificación.

Pero aún podemos hablar de un tercer efecto que se vio notablemente estimulado por lo que significó la caída de Jerusalén. Las críticas a la cruzada, que desde el interior de la propia Iglesia ya no dejarán de acompañar las futuras expediciones a Ultramar, arrecian de manera significativa a partir de este momento. Centrémonos a modo de ejemplo en el conocido caso del teólogo inglés Raúl el Negro, discípulo en París de Alain de Lille. Estamos ante un clérigo del círculo de Tomás Becket, el arzobispo de Canterbury asesinado en 1170 por los esbirros del rey Enrique II de Inglaterra. Justo a raíz de la caída de Jerusalén, Raúl redactó una interesante obra denominada *De re militari et triplici via peregrinationis Jerosolimitane* en la que abordaba la cuestión; de hecho, a lo largo de toda la obra llega a poner en cuestión la pertinencia de una nueva cruzada: ni la fuerza demostrada por Saladino, ni la existencia de una fuerte presencia de la herejía en Occidente

ni la incapacidad de los *poulains* por los que muestra un evidente desprecio, la hacían aconsejable. Pero en su reflexión Raúl el Negro va más allá de razones prácticas para no poner en marcha una nueva movilización hacia Ultramar. Con independencia del método escolástico que el teólogo utiliza a lo largo de su discurso en el que caben reflexiones a favor o en contra de la cruzada, lo cierto es que algunos de los títulos y de los contenidos de sus capítulos dejan poco lugar para la ambigüedad: «Dios no desea la venganza humana ni la propagación de la fe mediante la violencia»; «¿es preciso matar a los sarracenos»; «son hombres y su condición natural es la nuestra»; «nunca puede ser una satisfacción penitencial adecuada verter sangre y mucho menos de un ser humano, en consecuencia resulta incongruente partir para la cruzada como penitencia para cualquier pecado» (Aurell, 2013, pp. 139-159)[6]. Es obvio que Raúl el Negro no comulgaba con el discurso oficial de Roma en materia de guerra santa, pero sus críticas no iban a ser, ni mucho menos, un fenómeno aislado.

Los pobres resultados con los que acabó la tercera cruzada no hicieron sino agudizar estas tendencias. Su preparación había sido prometedora. Los principales líderes de las monarquías occidentales se implicaron, pero la muerte de Federico *Barbarroja* en tierras anatolias, no ayudó a materializar unos éxitos que se limitaron a la recuperación de Acre por parte del casi mítico Ricardo *Corazón de León* y de una pequeña franja costera entre Tiro y Jaffa en la que quedaba confinado el reino de Jerusalén. La Ciudad Santa, a la que un tratado suscrito en 1192 entre Saladino y el rey Ricardo de Inglaterra garantizaba el libre acceso de peregrinos cristianos, permanecería en poder de los musulmanes. El principal objetivo de la cruzada, una vez más, acabó en fracaso.

Antes de que este fracaso se consumara había entrado en escena un personaje llamado a dejar impronta imborrable en la Cristiandad occidental durante siglos, el abad Joaquín de Fiore. No vamos aquí a recordar su conocido esquema de despliegue histórico trinitario, en aquel momento —finales del siglo XII— a la espera relativamente cercana de un nuevo tiempo, la tercera era del Espíritu. Interesa recordar, eso sí, que esa nueva era espiritual vendría precedida por la desaparición de los dos últimos de los siete perseguidores de la Iglesia: cinco ya eran historia, el actual era Saladino y el último sería el Anticristo. Las categorías apocalípticas se imponían en un dramático anuncio de acontecimientos en los que Ricardo *Corazón de León*, que camino de la cruzada se entrevistó en Mesina con el abad Joaquín en

[6] Una visión general y clásica sobre las críticas que suscitó la cruzada en Throop, 1940.

el invierno de 1190-1191, sería protagonista principal venciendo a Saladino (Carozzi, 2000, pp. 106-117). La realidad no fue así, pero la tensión apocalíptica no haría sino incrementarse a raíz de los exiguos resultados de la cruzada.

Llegamos así al último tramo de nuestro recorrido, un último tramo que deseamos asociar a la fuerte personalidad de uno de los papas más importantes de toda la historia de la Iglesia, Inocencio III (1198-1216). Con él la teocracia pontificia llega a un grado de desarrollo impensable hasta ese momento. El que gustaba auto-titularse como vicario de Cristo más que como mero sucesor de Pedro, propugna un discurso de máximos en el que la cruzada, expresión por antonomasia de aquella teocracia, ocupa un lugar de llamativa centralidad. Al menos cuatro fueron convocadas durante su no demasiado extenso pontificado, y desde luego no todas con éxito.

La primera, la llamada cuarta cruzada, fue el mayor fiasco que pueda imaginarse, y también la expresión más acabada de la «desnaturalización» del fenómeno cruzado que era ya patente en los primeros años del siglo XIII. Fue la cruzada que se desvió de su objetivo al dictado de la codicia de los venecianos, probablemente combinada con circunstancias sobrevenidas, y que acabó con el saqueo de Constantinopla (Phillips, 2005). La traumatizada memoria de la Iglesia ortodoxa ni siquiera en nuestros días se ha repuesto de lo que constituyó un acto de violencia y extorsión incalificables. De hecho, hace solo poco más de diez años, en 2004, el papa Juan Pablo II, como gesto de reconciliación, procedía a devolver al Patriarcado Ecuménico de Constantinopla las reliquias de san Gregorio Nacianceno y san Juan Crisóstomo que, al menos en opinión de los ortodoxos, podrían haber sido objeto de aquel saqueo[7].

Es muy probable que el papa Inocencio fuera ajeno a los inconfesables derroteros de la cuarta cruzada, pero lo cierto es que no sería la última vez que una peligrosa empresa de este tipo se le escapara de las manos. En los primeros meses de 1208 el papa volvió a hacer un llamamiento a la cruzada, pero esta vez el enemigo no era el islam sino los cátaros. La herejía se había extendido de manera imparable por tierras del Languedoc, y la Iglesia, que ensayó antes alternativas como la predicación y la aplicación de los mecanismos inquisitoriales, acabó por acudir a la cruzada que precisamente el III concilio de Letrán de 1179 había prescrito como instrumento adecuado para la contención de la herejía. La convocatoria de la cruzada no renunció al lenguaje apocalíptico, ya que los herejes no eran otra cosa que demonios que urgía destruir y eran, además, más peligrosos que los propios

[7] Ciudad del Vaticano, domingo, 28 noviembre 2004 (ZENIT.org).

musulmanes por lo que se debería usar con ellos un rigor aún mayor que el utilizado contra los infieles (Labal, 1984, pp. 150-151). La bula papal era toda una invitación al uso y abuso de la violencia y ciertamente la cruzada anti-albigense contó con episodios de una crueldad extraordinaria. Lo peor fue que tanta contundencia no resolvió, ni siquiera por la vía militar, un problema que se arrastraría durante décadas.

Más suerte tuvo el papa con la tercera de sus cruzadas. Ajena al escenario de Ultramar, y a instancias del rey de Castilla, el papa Inocencio bendecía la guerra en la Península Ibérica contra el califato norteafricano almohade mediante una convocatoria de cruzada, la de Las Navas de Tolosa de 1212 que, en cierto modo, prefiguraría ulteriores llamamientos tanto desde el punto de vista formal como en el plano de las motivaciones. El papa, como ocurriría más adelante, ordenaba rogativas y organizaba procesiones en Roma que facilitaran el éxito de la empresa (Smith, 2011, pp. 176-177), y ese éxito se produjo de la mano de una coalición de reyes cristianos peninsulares que en julio de 1212 decidieron definitivamente el balance de fuerzas entre cristianos y musulmanes en Hispania.

La victoria llenó de gozo al papa y le sirvió de acicate para realizar una nueva y gran convocatoria universal que, precedida por el *signum* acaecido en la Península Ibérica, sirviera para destruir definitivamente el poder del islam. La bula *Quia maior* de 1213, en la que se incluía el llamamiento, recogía efectivamente un planteamiento de ultimidad que se construía desde la perspectiva apocalíptica. Y es que el papa anunciaba allí ni más ni menos que el fin del islam. Mahoma no fue más que un pseudo-profeta que en tiempos del papa san Gregorio había seducido a muchos a través del fácil camino de ofrecer a sus seguidores placeres para la carne. Pero él no era otra cosa que el pseudo-profeta al servicio de la Bestia de que habla el Apocalipsis (Ap 13: 11-18), y por tanto su tiempo, el que indica el número que tiene marcado la Bestia en su cabeza, el 666, era limitado. Eran los años que se correspondían con su gobierno, que estaba, por tanto, próximo a concluir[8].

Sorprenden en un papa, y sobre todo en un papa de la talla intelectual y teológica de Lotario de Segni, estos guiños al sentimiento apocalíptico. Pero sin duda no era sino la manifestación del ambiente en que se hallaba inmersa la Cristiandad. Un pesimismo generalizado ante la impotencia de tanta energía desgastada en la cruzada, invitaba a posiciones radicalizadas que soñaban con intervenciones providenciales. Y en este sentido es muy significativo que el papa, que por supuesto no bendijo la llamada «cruzada

[8] Inocencio III estaba apuntando en torno al año 1250, ya que los 666 años de la Bestia son los que había que sumar al tiempo de Gregorio Magno (590-604) (Ayala, 2016: 95).

de los niños» de 1212, tampoco habría hecho nada para impedirla. Un fondo transido de creencias apocalípticas alimentaba al conjunto de la sociedad que no vio con claridad el absurdo de un conjunto de harapientos adolescentes en marcha a Jerusalén para recuperar los Santos Lugares. ¿No eran los pobres y los niños los preferidos de Dios? Quizá fueran ellos los portavoces de la acción salvífica vedada a adultos inmovilizados e ineficaces por su pecado. Hoy día sabemos que este acontecimiento que, como no podía ser de otro modo, probablemente acabó en la tragedia de niños conducidos por desaprensivos a puertos norteafricanos donde fueron vendidos como esclavos, debe ser contemplado con cautela. Parece que responde a un hecho real pero no sabemos hasta qué punto la idealización legendaria añadió pasados los años muchos de los tintes dramáticos con que nos ha llegado[9].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que en medio de este clima extraordinariamente sensible la victoria de Las Navas fue considerada por el papa como ese milagroso aviso que parecía dar luz verde a una generalizada cruzada que contaría con el beneplácito divino, y si era así, el final del islam quizá ya no fuera el fruto de una ensoñación ingenua. Es así como hay que entender la bula *Quia maior* de 1213 y sus previsiones, así como la propia celebración del IV concilio de Letrán de 1215, en una de cuyas sesiones se proclamó solemnemente la convocatoria de cruzada.

Inocencio III ya no vería su ejecución. Lo impidió su muerte en 1216, pero bajo su sucesor, Honorio III, un hombre al que según su propio testimonio el mismísimo san Pedro le habría anunciado que recuperaría Jerusalén (Sayers, 1984: 10-11), la cruzada, la quinta cruzada, se puso en marcha, y una vez más fue un rotundo fracaso. Enfangada en el delta del Nilo en torno a la conquista de la plaza fuerte de Damieta –solo momentáneamente tomada en 1219-, terminó con mucha más pena que gloria, después de haber sido quizá la cruzada mejor organizada de cuantas el papado fue capaz de poner en marcha. En ella es donde encontramos, en un gesto de genial ingenuidad, a Francisco de Asís entrevistándose con el sultán al-Kāmil, el sobrino de Saladino, el conquistador de Jerusalén.

Con la anécdota del *Poverello* iniciábamos estas páginas, y advertíamos de su valor como signo de un cambio que venía a evidenciar los límites del movimiento cruzado. Desde luego, el pontificado ya no volverá a convocar ninguna gran cruzada controlada por él, de contenido realmente efectivo y objetivos claros frente al islam. La Iglesia empezaba a entender, no sin dificultades, que otras alternativas eran posibles. El propio Inocencio III había

[9] Una valoración crítica y al mismo tiempo ponderada de los acontecimientos en Tyerman, 2007: 773-779.

recibido en el palacio de Letrán en 1209 a un joven e idealista Francisco de Asís y dado la aprobación a su proyecto, un proyecto que solo años después se regularizaría y en el que la inquietud misionera de los mendicantes era ya una realidad. La renovación de la vida espiritual, y con ella una visión del infiel ajena a planteamientos violentos, comenzaba claramente a vislumbrarse durante el pontificado de ese gran papa cruzadista que fue Inocencio III. Incluso esa renovación tuvo un significativo reflejo en el propio reino de Jerusalén cuando en fecha seguramente no anterior a 1192 –la de la firma del acuerdo de tregua entre Ricardo *Corazón de León* y Saladino-, un grupo de ermitaños latinos de vocación evangélica y mendicante se instaló en el Monte Carmelo, en las cercanías de Haifa, y poco después, ya en los primeros años del siglo XIII, recibió su *vitae formula* de manos del patriarca Alberto de Jerusalén; nacía de este modo la orden de los carmelitas, única orden religiosa no militar surgida en Tierra Santa (McMahon, 2008; Mosca, 2008).

Es evidente que algo estaba cambiando en la sensibilidad eclesiástica que, poco a poco, comenzaba a despegarse de la idea de cruzada como cauce de expansión si no excluyente, sí predominante para el cristianismo. Desde mediados del siglo XIII, con la idea de cruzada totalmente en crisis, la misión adquirirá un protagonismo ciertamente significativo. Pero eso es ya otra historia. En cualquier caso, en 1219, cuando Francisco visitó a al-Kāmil, algo resultó ya entonces evidente: una pacífica y espontánea conversación de un humilde fraile no se mostró más inútil que toda una cruzada del papa, preparada hasta el más mínimo detalle desde hacía años.

REFERENCIAS

Albarrán Iruela, J. (2017). *El sueño de al-Quds. Los musulmanes ante la conquista cruzada de Jerusalén (1099-1187)*. Madrid: La Ergástula.

Aurell, M. (2013). *Des chrétiens contre les croisades (XIIe-XIIIe siècle)*. Fayard.

Ayala Martínez, C. de (2010). Las órdenes militares «internacionales» en el contexto del siglo XII: religión y milicia.J.A. García de Cortázar y R. Teja (eds.), *Del silencio de la cartuja al fragor de la orden militar*. Aguilar de Campoo, 127-165.

(2012). Espiritualidad y práctica religiosa entre las órdenes militares. Los orígenes de la espiritualidad militar. Isabel Cristina Ferreira Fernandes (Coord.), *As Ordens Militares. Freires, Guerreiros, Cavaleiros. Actas do VI Encontro sobre Ordens Militares*, GEsOS, Município de Palmela, Palmela, I, 139-172.

— (2016). Alfonso VIII, la Cruzada y la Cristiandad. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval*, 29, 75-113.

Barber, M. (2001). *Templarios. La nueva caballería*. Barcelona.

Barthélemy, D. (2005). *El año mil y la paz de Dios: la Iglesia y la sociedad feudal*. Universitat de Valéncia.
Beckingham, Ch. F. y Hamilton, B. (eds.) (1996). *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Variorum.
Bourgeois, H., Sesboüé, B. y Tihon, P. (1996). *Los signos de la salvación*. B. Sesboüé (ed), *Historia de los dogmas*, III, Salamanca.
Brewer, K. (2015). *Prester John: The Legend and its Sources*. Ashgate.
Bysted, A. L. (2014). *The Crusade Indulgence. Spiritual Rewards and the Theology of the Crusades, c. 1095-1216*. Leiden – Boston: Brill.
Carozzi, C. (2000). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI.
Cerda, J. M. (2008). El año 1188 y la historia parlamentaria de Europa, *Intus-Legere*, 2-2, 27-41.
Cerrini, S. (2007). *La révolution des Templiers*. París.
Congar, Y. (1976). *Eclesiología. Desde san Agustín hasta nuestros días*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
Demurger, A. (1986). *Auge y caída de los templarios, 1118-1314*. Barcelona.
— (2005). *Caballeros de Cristo. Templarios, hospitalarios, teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos XI a XVI)*. Universidad de Granada-Universitat de València.
Díaz Rolando, E. (ed.) (1989). *Ana Comneno. La Alexiada*. Editorial de la Universidad de Sevilla.
Flori, J. (2003). *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*. Universidad de Granada – Editorial Trotta.
— (2006). *Pedro el Ermitaño y el origen de las Cruzadas*. Barcelona: Edhasa.
— (2010). *Chroniqueurs et propagandistes. Introduction critique aux sources de la Première croisade*. Paris: École Pratique des Hautes Études.
— (2012). *Prêcher la croisade (XIe-XIIIe siècle). Communication et propagande*, Perrin.
Forey, A. (1984). The Militarisation of the Hospital of St. John. *Studia Monastica,* 27, 75-89.
Fonnesberg-Schmidt, I. (2012). Alexander III and the Crusades. Peter D. Clarke and Anne J. Duggan (eds.), *Pope Alexander III (1159-81). The Art of Survival*. Ashgate, 341-363.
Foreville, R. (1972). *Historia de los Concilios Ecuménicos*, 6/1. *Lateranense I, II y III*. Vitoria: Editorial Eset.
García-Guijarro Ramos, L. (1995). *Papado, cruzadas y órdenes militares, siglos XI-XIII,* Madrid.
— (1999). La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate. Isabel Cristina Ferreira Fernandes (Coord.), *Ordens Militares. Guerra, religião, poder e cultura. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares,* Lisboa-Palmela, II, 293-302.
Huygens, R. C. B. (ed.) (1986) Willelmi Tyronensis Archiepiscopi Chronicon. *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, LXIII A, Turnholt: Brepols.
Labal, P. (1984). *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona: Crítica.
McMahon, P. (2008). The Lay Eremitical Movements in the High Middle Ages. *The Carmelite Rule (1207-2007). Proceedings of the Lisieux Conference*. Roma: Edizione Carmelitane, 67-87.

Migne, J.-P. (ed.) (1855) *Patrologia Latina: Alexandri III Epistolae et Privilegia*, vol. 200.
Monjes cistercienses de España (eds.) (1990). *Obras completas de San Bernardo. Edición bilingüe*, VII, *Cartas*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
Mosca, V. (2008). Alberto Patriarca di Gerusalemme, autore della 'Vitae formula' degli Eremiti-Fratelli del Monte Carmelo. *Proceedings of the Lisieux Conference*. Roma: Edizione Carmelitane, 113-136.
Nicholson, H. (2006). *Los templarios. Una nueva historia*. Barcelona.
Phillips, J. (2005). *La cuarta cruzada y el saco de Constantinopla*, Barcelona.
Sayers (1984). *Papal Government and England during the Pontificate of Honorius III (1216-1227)*. Cambridge.
Powell, J. M. (1983), Francesco d'Assisi e la Quinta Crociata: Una Missione di Pace. *Schede Medievali*, 4, 68-77.
Riley-Smith, J. (2012). *¿Qué fueron las cruzadas?* Barcelona: Acantilado.
Robinson, I. S. (1990). *The Papacy, 1073-1198. Continuity and Innovation*. Cambridge: University Press.
Smith, D. J. (2011). The Papacy, the Spanish Kingdoms and Las Navas de Tolosa. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20, 157-178.
Thouzellier, Ch. (1965). Ecclesia militans. *Études d'histoire du droit canonique.* París. II, 1407-1424.
Throop, P. A. (1949). *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*. Amsterdam.
Tolan, J. (2007). *Le Saint chez le Sultan. La rencontré de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interpretation*. Seuil.
Tyerman, Ch. (2007). *Las Cruzadas de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*. Barcelona: Crítica.